Dimensiones dialéctica y retórica de la argumentación en el *Gorgias* de Platón

Andrés Badenes
Universidad Nacional de La Plata
Argentina

Resumen: El estudio de la dimensión retórica de la argumentación en los diálogos platónicos conlleva la problemática de la propia posición de Platón sobre la retórica en cuanto *téchne*. Más allá de las perspectivas epistemológica y ética es interesante el rastreo de ciertos recursos que ponen de manifiesto los dispositivos retóricos en el marco del así llamado diálogo socrático. En este trabajo propongo indagar sobre un argumento específico, el *argumentum ad consequentiam*, con el fin de detectar la dimensión retórica de la argumentación en el *Gorgias* de Platón. Al respecto retomaré un elemento propio de la teorización platónica sobre el discurso, la *parresía*, de manera de elaborar un elemento diferenciador entre las dimensiones retórica y dialéctica para luego evaluar la intervención de estos dos aspectos en la construcción del discurso.

Palabras clave: dialéctica | retórica | argumentación | Platón | *argumentum ad consequentiam*

Dialectical and Rhetorical Dimensions of the Argumentation in Plato's *Gorgias*

Abstract: The study of the rhetorical dimension of the argumentation in the platonic dialogues bears the problem of Plato's own position on the rhetoric as soon as *téchne*. Beyond the epistemological and ethical perspectives is interesting to rake certain resources that show the rhetorical devices in the context of the called Socratic dialogue. In this work I intend to investigate on a specific argument, the *argumentum ad consequentiam*, with the purpose of detecting the rhetorical dimension of the argument in Plato's *Gorgias*. In this respect I will recapture an element characteristic of the platonic theory on the speech, the *parresía*, in way of elaborating a differentiating element among

the rhetorical and dialectical dimensions in order to evaluate the intervention of these two aspects in the construction of the speech.

Keywords: dialectics | rhetorics | argumentation | Platón | *argumentum ad consequentiam*

Introducción

El estudio del diálogo platónico como forma de comunicación y de actividad filosófica tiene en el tema de la argumentación uno de sus ejes centrales. Lo cual resalta sobre todo cuando Platón mismo hace del diálogo un objeto de reflexión.[1] Con relación a este tema ha prevalecido por lo que respecta al *Gorgias* y a otros textos del *corpus platonicum* la investigación centrada en una dimensión dialéctica, y se ha dejado de lado una eventual dimensión retórica. Puede parecer plausible obviar una dimensión retórica si se tiene en cuenta que Platón explícitamente rechaza la retórica en cuanto *téchne* en el *Gorgias* (465a2-7; 500e3-501c6[2]). A. Vallejo Campos (1994) sostiene la imposibilidad de la retórica platónica como *téchne* tanto en el *Fedro* como en el *Gorgias* eliminando la novedad que al respecto podría haber presentado el primero, y alineando estos dos escritos con el *Grilo*[3] de Aristóteles.[4] En los tres citados textos la retórica es centro de ataques desde perspectivas epistemológicas y éticas. Es así que el estudio del diálogo socrático tal como está presentado en las obras platónicas desde un punto de vista retórico no alista entre las interpretaciones tradicionales.[5] Por mi parte, pienso que el análisis de una dimensión retórica de la argumentación del *Gorgias* en Platón podría subsistir aún ante la fuerza que tiene la postura platónica sobre la imposibilidad según la cual la disciplina en cuestión pueda constituirse en *téchne*. Es posible pensar que a pesar de aquel rechazo, Platón podría haberse servido en la presentación de hecho del discurso socrático de procedimientos retóricos y en este sentido habría incurrido en una inconsistencia entre sus prácticas y su teoría. En este sentido, se sugiere la imposibilidad de pensar a la retórica platónica como una disciplina práctica que involucrara dispositivos racionales; puesto que, debido a la anteriormente mencionada posición de Platón, no habría elementos para defender la racionalidad de una eventual *téchne* retórica. Por ejemplo, la concepción de Vallejo Campos reside en desconfiar de la racionalidad de los mecanismos persuasivos en las *Leyes*; así, dice que Platón ni tuvo la intención de llevar a la

práctica un programa racionalista ni lo concibió como programa políticamente realizable.[6]

El tema de la relación entre retórica y dialéctica[7] es uno de los puntos iniciales del diálogo[8] *Gorgias*. Sócrates defenderá la posición de la distinción entre dialéctica y retórica (448d9-10). Cuando Sócrates manifiesta su inquietud por escuchar a Gorgias aclara que le quiere preguntar pero no pretende en ese momento escuchar su discurso retórico (447c1-4) separando así el diálogo (447c1: διαλεξθη=ναι) del discurso epidíctico o retórico (447c3: ε)πι/δειχιν[9]). En cambio, Calicles presenta una posición donde el diálogo y el discurso retórico podrían ser complementarios. Calicles afirma que la interrogación formaba parte del discurso retórico (447c5-6); por caso, Gorgias, un retórico, invitaba, en el marco de su discurso, a preguntar (447c6-8). Es decir, Calicles en ese pasaje sostiene que retórica y dialéctica pueden coexistir. Esta presentación del problema podría variar a lo largo del diálogo. Como señalé, Sócrates es un defensor de la dialéctica, pero puede aventurarse que sólo ataca parcialmente la retórica, en cuanto opositor de un hipotético género epidíctico. Por su parte, Calicles es partidario de una cooperación entre retórica y dialéctica, pero como intentaré mostrar algunas de sus posiciones se tornarán opuestas a la retórica. Considero que la posición de Sócrates supone una cierta coordinación entre retórica y dialéctica en el *Gorgias.*[10]

Trataré de sostener que existe una dimensión retórica en la argumentación de los participantes del diálogo, la cual se manifiesta en los recursos argumentativos. Para demostrar lo dicho, rastrearé a partir del uso de un argumento específico, el llamado *argumentum ad consequentiam*, la dimensión retórica de la argumentación en cuanto presupuesta por ese argumento. Como corolario, tomaré en cuenta un elemento atisbado por el argumento analizado, la *parresía*, como criterio diferenciador de las dimensiones retórica y dialéctica presentando así la relevancia de tales aspectos argumentativos para la conformación del diálogo.

Dialéctica y retórica

En muchos diálogos de Platón se presenta a Sócrates ante una serie de interlocutores. No necesariamente debe verse tal estructura limitada a las preguntas y respuestas, es decir, limitada a una dimensión dialéctica de la argumentación. Pueden en distintas ocasiones introducirse discursos largos, y otras veces ciertos

interlocutores antes de ser considerados como pares del diálogo son el objetivo del discurso. En el libro 3 de las *Leyes*, Platón reconoce la existencia de una determinada relación de los hombres con la ley consistente en la obediencia voluntaria independientemente de toda violencia (690c3-4[11]). Las leyes y los instrumentos discursivos en las que ellas se expresan determinan parcialmente ciertos aspectos de la conducta humana; esta tarea en tanto esté mediada por el trabajo del legislador puede ser desarrollada por dos mecanismos: persuadiendo o impeliendo con la fuerza y la justicia (4.718b2-3). Es de esperar, entonces, que la obediencia voluntaria hacia la ley esté encauzada en gran medida por la persuasión. En el libro cuarto donde Platón presenta su revolucionario invento, los preámbulos de las leyes, se nos pone la cuestión sobre la necesidad de la persuasión. Allí se interroga sobre si el legislador obrará enunciando la ley y luego el castigo o recurrirá a algún medio persuasivo (4.719e10-720a3). Claramente, siguiendo el ejemplo de las *Leyes*, puede observarse que la audiencia cobra una relevancia determinante en la composición del discurso y que la técnica interrogativa no tiene un rol único en la práctica de la argumentación.

Cuenta Sócrates que Protágoras, en el diálogo epónimo, traía consigo un grupo de personas quienes constituían un tipo de audiencia (*Protágoras* 315a5-b2). Protágoras es consciente de la diferencia entre la discusión con poca gente y la discusión frente a una audiencia (316b2-3). Luego de una sucesión de preguntas y respuestas relativamente breves entre Protágoras y Sócrates, el primero elabora un discurso sobre las cosas nocivas que es aplaudido por la audiencia (334a1-c8). Tampoco es inusual encontrar discursos largos en las intervenciones de Sócrates, e incluso, en el mismo diálogo, éste reconoce la importancia de la audiencia como árbitro (338e2-3).

En el marco de la investigación contemporánea, Krabbe (2000) señala distintos puntos de contacto entre dialéctica y retórica. Siguiendo al autor citado, me interesa señalar que, en lo referido a una de sus diferencias, es importante detenerse en el tamaño y la composición de los grupos de gente involucrados en las prácticas retórica y dialéctica. En la práctica de la dialéctica se trata con dos participantes o adversarios y quizá con una limitada compañía de espectadores; cuando estos últimos devienen una influencia, el diálogo se traslada a una situación retórica donde los espectadores constituirían una audiencia.[12] Así, la diferencia entre dialéctica y retórica por la oposición entre compañía y audiencia puede no ser absoluta y más bien ser una cuestión de grado.[13] Adoptando, el criterio

diferenciador de Krabbe se puede pensar que en algunos momentos la influencia de la audiencia deviene mayor y en otros menor oscilando así la argumentación hacia una dimensión retórica y hacia una dimensión dialéctica.

Según van Eemeren y Houtlosser (2000) el aspecto o dimensión retórica del discurso argumentativo es aquel donde los participantes al abordar la discusión sobre una opinión mediante argumentación tratan de solucionarla en su propio favor; esto no significa que los participantes exclusivamente persigan el triunfo, sino que ellos primariamente intentarán resolver la diferencia de opinión.[14] Los involucrados pueden extremar los recursos para que su punto de vista sea aceptado, pero respetando ciertas reglas; así se pueden cumplir las obligaciones dialécticas sin sacrificar los objetivos retóricos.[15] Lo comentado es la aproximación pragma-dialéctica y una de sus tesis es considerar a la retórica trabajando dentro de la estructura dialéctica para resolver una diferencia de opinión. Una versión de cómo la dialéctica y la retórica se dan juntas puede presentarse con la figura según la cual los discursos se incrustan en conversaciones –objetos retóricos y dialécticos respectivamente-, pero también a la inversa; de manera que uno pertenezca al otro y además le sea funcional.[16] Esto es lo que pasaría, en opinión de Krabbe, en el *Protágoras*.[17] El *Gorgias* parece tener una estructura eminentemente dialéctica. Sobre todo al comienzo del diálogo, Sócrates plantea la necesidad de eliminar los discursos a favor de un intercambio de preguntas y respuestas[18] (448d7-10).

Efectivamente, el *Gorgias* comienza centrándose en la preocupación de Sócrates por saber qué es la retórica (447d1). Sócrates recurre a Gorgias, un supuesto experto en retórica. Luego, el contexto de diálogo podría ser definido como el de búsqueda de información. Esta clase de diálogo es aquel donde la meta es transferir información de un lado a otro.[19] En el transcurso del diálogo, esta posición de búsqueda de información variará hacia una discusión crítica.[20] Es decir, hacia aquel tipo de diálogo donde la meta de cada parte es persuadir a la otra; la meta es resolver un conflicto de opinión.[21] La variación del diálogo de la búsqueda de información hacia la discusión crítica es clara cuando se aborda el problema de cómo se debe vivir, si dedicándose a la filosofía o al gobierno mediante el uso de la retórica (500c1-8). Sobre todo sucede esto a partir de que Calicles entra en acción por segunda vez (481b6ss.). Aunque antes también pueden darse índices para detectar una discusión crítica me centraré en el sector delimitado por la segunda aparición de Calicles. Como intentaré mostrar, así como sucede en el *Protágoras*, para el fin de resolver una disputa se aplicarán tanto dispositivos retóricos como

dialécticos,[22] y esto, en el *Gorgias*, hará manifiesta la dimensión retórica de la argumentación.

Argumentum ad consequentiam

Siguiendo la clasificación de Dodds (1959) [23] sobre la estructura del *Gorgias*, en la segunda parte, noto una primera reflexión sobre el así llamado *argumentum ad consequentiam* (la estrategia de apelar a determinadas consecuencias para aconsejar o disuadir sobre un curso de acción),[24] cuando Polo reprocha a Sócrates (461b3-4) de una manera similar a la que luego va desplegar Calicles. Según Polo la concesión hecha por Gorgias respecto a que el orador debería conocer lo justo, bello y bueno hizo que éste se contradijera (461b7-c1). La clave de la acusación de Polo reside en que Sócratas haya inducido a Gorgias para que éste concediera sobre la base de la vergüenza (461b5: ϖ)σξυ/νθη);[25] lo cual, postulado provisoriamente, es considerado por Polo un paso ilegítimo del diálogo (461c7). En general, un paso ilegítimo es caracterizado por Sócrates como una concesión realizada erróneamente que debería ser corregida (461c7-d3). La concesión eventualmente defectuosa de Gorgias tuvo origen en una especie de táctica coercitiva según Polo. Puede considerase, siguiendo un señalamiento de Calicles, que Polo en el caso referido haría alusión a un *ad consequentiam*. Calicles señala enseguida de comenzar su segunda intervención (*ibid*. 481b6-7) que Sócrates es un orador demagógico (482c4-5). Calicles dice que tal demagogia tiene lugar por un recurso que fue el causante tanto del error de Gorgias como del de Polo y que éste último había notado (482c5-7). Reformulando la posición de Polo, Calicles presenta a Sócrates interrogando a Gorgias en cuanto a si éste enseñaría o no lo que es justo cuando enseña retórica, y se presenta a Gorgias como sintiendo vergüenza de contestar la negativa (482c7-d2). Calicles en esta presentación agrega un elemento a la posición de Polo: Gorgias acepta porque siente vergüenza *ante el comportamiento habitual de los hombres* que se encolerizan si no se acepta la proposición en cuestión –enseñar la justicia- (482d1-3). Además, de este error al que fue conducido Gorgias, Calicles reconoce que lo mismo le ha sucedido a Polo (482d6), y reivindica la posición crítica de Polo sobre la argumentación socrática (482d7). Según sugiere Calicles, al igual que Polo, no se debería conceder apelando a la vergüenza (482d7-e2). En síntesis, tanto Polo como Calicles detectan la apelación a la vergüenza por

parte de los interlocutores de Sócrates, y Calicles además elabora el argumento subyacente a la apelación a la vergüenza: el que responde aceptaría algo por vergüenza al presentársele o sugerírsele por parte del que pregunta una apelación a consecuencias negativas, tales estarían, en este caso, constituidas por la reacción habitual de los hombres. Es decir, se acepta una propuesta ante las consecuencias negativas que tendría la postulación de la propuesta contraria y la negatividad de las consecuencias de la última estaría determinada por la opinión de la audiencia; porque la negatividad residiría en que tales consecuencias no son aceptadas por la audiencia; por tanto, el que responde sentiría vergüenza de contradecir la opinión de la audiencia.

He considerado la postura de Calicles sobre el *ad consequentiam* en cuanto a la reflexión del último sobre la argumentación socrática. Hay que señalar, por otro lado que la reflexión de Calicles es sobre un aspecto parcial de la argumentación, aquel de la defensa; puesto que lo que Calicles considera erróneo es la apelación a la vergüenza. Pero Calicles no considera erróneo el *ad consequentiam* como dispositivo lógico, pues él lo sostendrá. Ahora tendré en cuenta el mismo argumento, pero sostenido por Calicles, es decir, su consideración desde el punto de vista ofensivo. Tomando el pasaje donde Calicles contra argumenta sobre la utilidad de la retórica (484c4-486d1), uno de los temas principales de la discusión, se 'advierte' a Sócrates sobre una consecuencia negativa del ejercicio indebido de la filosofía, lo riesgoso de actuar sin experiencias en asuntos que nos conduzcan a la buena reputación (484c7-d2). Los que cultivan con exceso la filosofía desconocen las leyes de la ciudad y desconocen los discursos que hay que usar para llegar a un acuerdo en las conversaciones con los hombres tanto públicas como privadas (484d2-5). Una advertencia más directa aparece luego en boca de Calicles: "Preocúpate[26] Sócrates de aquellas cosas por las que hay que cuidarse [...]" (*ibid*. 485e6-7). Estas cosas dignas de cuidado son las relativas al ejercicio de la retórica (484d7-486a3). La advertencia formulada se basa en la consecuencia negativa de una eventual acusación en la corte; ya que ante la inexperiencia de Sócrates en el trato con la retórica, éste no podría defenderse (486a6-b1). Esta apelación a las consecuencias, por un lado, podría ser vista también como una apelación a la vergüenza (486a3-6); por otro, como una apelación al temor (486a6ss.). En definitiva, Calicles reflexionó sobre la argumentación socrática y se esforzó por señalar que la apelación a la vergüenza debía ser el defecto por el cual Gorgias y Polo fracasaron. Por otra parte, Calicles propuso a Sócrates un

argumento donde subyace una apelación a la vergüenza. Calicles, por lo tanto, no tiene la misma posición sobre la vergüenza en el rol defensivo que en el ofensivo.

La *parresía*

Sócrates absorbe la crítica que le fue formulada consistente en la no aceptación de un argumento basado en la apelación a consecuencias negativas, relacionadas éstas con la vergüenza. Sócrates al contestar la acusación de Calicles referida a la vergüenza, tendrá que detenerse también en el tema de la corrección de los argumentos. Así, la verdad o plausibilidad de las concesiones estarían garantizadas por tres condiciones que deberían reunir los participantes del diálogo: la *epistéme*, la *eunoía* y la *parresía*.

Yo centro el análisis en el tercer elemento. En la *República* el significado de *parresía* refiere a una de las características del sistema democrático, la libertad de expresión[27] (*República* VII 557b4-6[28]). Sócrates se refiere a Gorgias y a Polo como necesitados de *parresía* y más vergonzosos de lo debido (*Gorgias* 487b1-2). La reformulación de sus refutaciones a Gorgias y a Polo, que Calicles había planteado como incorrectas, es presentada por Sócrates diciendo que por vergüenza aquellos dos se contradijeron ante la presencia de muchos hombres (487b3-5). De esto parece desprenderse que la *parresía* es la ausencia de vergüenza. Cabría agregar que Calicles es caracterizado por Sócrates como alguien que habla con *parresía* y sin estar afectado por la vergüenza (487d5). Además, de identificar *parresía* y vergüenza como términos contrarios; en segundo lugar, notamos que Sócrates no admite el total rechazo de la vergüenza (487b1-2: αι)σξυντηλοτε/ρω μα=λλον του= δε/οντοφ); por consiguiente, así como Sócrates podría considerar como aceptable la posición de Calicles sobre su refutación a Gorgias y a Polo, podría también aceptar el *ad consequentiam* de Calicles apelando él mismo a la vergüenza. En tercer lugar, mi interpretación de la *parresía* está estrechamente ligada a la concepción del *ad consequentiam*; puesto que tanto Calicles como Polo traen a colación el tema de la vergüenza en referencia a aquel argumento. De esta manera, parece ser efectivo un *ad consequentiam* por vergüenza, es decir, por falta de *parresía*. Para Calicles un paso inválido y para Sócrates, por lo menos, parcialmente inválido; ya que aceptaría cierto uso de la vergüenza.

Ahora bien, en las coordenadas del *ad consequentiam*, tanto *parresía* como vergüenza pueden lograr una mayor especificación. Puesto que el que arguye apela a consecuencias negativas, su contrincante siente vergüenza ante la opinión de determinadas personas que son espectadores de tales consecuencias negativas (482d2-3: δια∴ το∴ ε)/θοφ τω=ν α)νθρω/πων; 487b4-5: πολλω=ν α)νθρω/πων), entonces para los ejemplos vistos de este argumento la consideración de la audiencia es importante. De esta manera, la vergüenza nos remite a una consideración amplia de la audiencia, y, por el contrario, la *parresía* nos debería conducir a una consideración estrecha de la audiencia; puesto que no se debería conceder por vergüenza ante la opinión de la audiencia. Suponiendo una diferenciación entre retórica y dialéctica tomando un criterio de grado entre una mayor delimitación del interlocutor para la dialéctica y una audiencia más amplia para la retórica,[29] considero que la dupla *parresía*-vergüenza nos marcan los alcances de las dos dimensiones de la argumentación: cuanto más vergüenza, más retórica, y cuanto más *parresía* menos retórica. Se supone además que ante el avance de una de las dos dimensiones en cuestión retrocedería la otra. Un avance de la retórica involucraría un retroceso de la dialéctica; si se concede todo por vergüenza, entonces no habría reclamos, por ejemplo, pidiendo que en vez de apelarse a la audiencia se apelara a elementos previamente concedidos y así la dialéctica perdería terreno en favor de la retórica. Lo contrario ocurriría con un avance de la dialéctica y un retroceso de la retórica. Por otra parte, como señalé, Calicles es un representante de la *parresía* y, por tanto, no aceptaría el uso de la vergüenza; por ello, rechaza la opinión de Sócrates según la cual cometer injusticia es peor que sufrirla (482d7-8). En este sentido, Calicles debería reclamar una previa concesión para aceptar una tesis constituyéndose en más dialéctico que retórico. Pero, Calicles contraataca a Sócrates con un *ad consequentiam*, lo cual pretende una apelación a la vergüenza por parte del último (486a3-6). Entonces, Calicles se comporta distintamente en su rol ofensivo y en su rol defensivo; en el primero es más retórico que dialéctico y en el segundo es lo contrario. Así, Calicles en un sentido por su *parresía* restringe el uso de la audiencia y en otro sentido la usa. En el rol defensivo (o cuando critica a Sócrates) lo restringe y en el rol ofensivo lo usa (cuando ataca Sócrates). En cambio, Sócrates siempre usaría en sus *ad consequentiam* elementos que remiten a la audiencia. Se puede decir que Sócrates se comporta indistintamente en el rol ofensivo y en el defensivo (494c5-6).

Calicles en el rol defensivo

El rol defensivo de Calicles tiene dos aspectos: la comentada crítica a Sócrates donde se plantea la incorrección de la aceptación de un argumento apelando a la vergüenza, y la acción de Calicles en la defensa de su posición. Es decir, Calicles primero postula la *parresía*, con ayuda de Sócrates, como un elemento teórico de corrección de los argumentos y luego, debería aplicarlo. Puede entenderse aquel rol defensivo desde un lado teórico y uno práctico. Con respecto al tema de la moderación, Sócrates sostiene la tesis de ser feliz en la moderación y Calicles la de ser feliz en la intemperancia. Ante el ejemplo de la sarna, Calicles se niega, en primera instancia, a responder (494d1). Así, pretende revertir la postura que condujo al fracaso a Gorgias y a Polo; estos concedieron por vergüenza, pero Calicles no concede por *parresía*, es decir, no tiene vergüenza de no decir lo que la gente quiere escuchar y tiene *parresía* ante una eventual audiencia examinadora. Paradójicamente, la reacción de Sócrates consiste en considerar un accionar por vergüenza a la no-concesión fundada en la *parresía* (494d2-5). Si abordamos esta probable paradoja, tenemos que tener en cuenta que hay una nueva emoción en juego, el pánico (494d3: ε)χ/ε/πληχα; 4: ε)κπλαγϖ=φ). De esta manera, Sócrates reconoce que él hizo presa del pánico a Gorgias y a Polo, lo que hizo que sintiesen vergüenza (494d2-3). Antes, Sócrates habría situado la posición de Calicles como la del valiente, oponiéndole a esto la vergüenza. Ahora se agrega un elemento más, lo que implica una distinción con la oposición *parresía*-vergüenza. Si identificamos valentía con *parresía* no habría mayores problemas; porque valentía se referiría a la ausencia de vergüenza. Pero, no se puede obviar el nuevo elemento y hay que notar que la *parresía* estaría ligada al pánico, con lo cual la *parresía* ya no estaría identificada con la valentía. Quiero llamara la atención, en este punto, sobre la identificación entre el pánico y la parálisis de la acción discursiva. Esto es lo que sucede con la no concesión: si se advierte que la eventual concesión puede llevar a una situación desfavorable, entonces, desde el punto de vista de la *parresía*, no se concede. Es por lo último que Sócrates invita a la concesión y Calicles acepta (494d4-6). En otro lugar, cuando Sócrates arriba a una conclusión donde es necesario el asentimiento de Calicles para establecerla, éste nuevamente vuelve a negarse a conceder contestando "no conozco tales sofismas" (497a6). La postura de Sócrates ante la no concesión nos revela algo importante: Calicles

disimula, es decir, entiende lo que dice Sócrates pero no concede para no perder la discusión (497a7-8). Ante lo cual Calicles persevera con “que tonterías tienes” (497a9) y “no sé que dices” (497b3). Esta situación límite hace necesaria la intervención de Gorgias para que pueda proseguir la discusión (497b4-5). La posición de Calicles llevó a la parálisis del diálogo. La causa de esta parálisis radica en el aspecto defensivo de la *parresía*. Puesto que no sentir vergüenza ante una audiencia permite en el aspecto defensivo no conceder nada de lo que pretende el que pregunta. Extremando los recursos, la *parresía* consiste en no conceder nada, y ésta es la caracterización que presenta Platón del rol defensivo de la *parresía* como apelación al pánico.

En este sentido, considero que la *parresía* en su rol defensivo conduce a la no cooperación en el diálogo poniéndose así la posición del dialéctico radical como una posición inviable para la concretización del diálogo. Desde acá se podría pensar que para mantener un nivel razonable de cooperación habría que mantener también una conducta de apelación a la vergüenza, es decir, una cierta consideración de la audiencia. Esto nos lleva a pensar que la cooperación en el diálogo debería estar garantizada por cierta aparición de la dimensión retórica.

Sócrates ante el *ad consequentiam* de Calicles

Como dije Calicles propuso un *ad consequentiam* a Sócrates; de esta manera, el primero pretendía imponer su tesis sobre el modo de vida relativo al cultivo de la retórica como opuesto al modo de vida socrático filosófico. La apelación que hizo Calicles pretendía que al avizorarse las consecuencias adversas del no cultivo de la retórica se decidiese sobre ese mismo curso de acción. Sócrates, entonces es responsable de la carga de la prueba porque debería decir qué beneficios tendría el modo de vida filosófico y debería mostrar que éstos fueran mejores que sus perjuicios para despojarse de las consecuencias negativas presentadas por Calicles. Una manera de afrontar esta responsabilidad en el diálogo es la evasión de la carga de la prueba rechazando las consecuencias negativas del *ad consequentiam*. Ahora bien, éstas no se pueden rechazar de cualquier manera; es decir, no se pueden rechazar si verdaderamente constituyen consecuencias negativas. Un modo de repeler las apelaciones a las consecuencias sería rechazando el carácter negativo de esas consecuencias como constituyentes de una base de temor o vergüenza. Este es

el procedimiento que utilizará Sócrates. De esta manera, Sócrates rechazará el *ad consequentiam* de Calicles también por *parresía*. Es decir, Sócrates no admitirá la vida retórica por no tener vergüenza de quedar en ridículo frente a un jurado; esa vergüenza no le importa. Así, no concede la consecuencia negativa a la cual apela Calicles. Si bien la refutación de la posición de Calicles por parte de Sócrates tiene varios aspectos me concentraré en aquellos relevantes para el análisis del *ad consequentiam*. Bajo esta limitación, la refutación de aquel argumento comenzaría cuando Sócrates retoma el reproche de Calicles (508c4ss.).[30] Sócrates comienza su estrategia refutatoria examinando la consecuencia a la que apeló Calicles y la cuestiona planteando si la mención de la imposibilidad de la autodefensa es correcta o no (508c5-d4). El problema de que Sócrates de cabida a una apelación a la vergüenza quedaría decidido si se diera una solución a si efectivamente no poder auto defenderse es lo más vergonzoso (508d3-4). Sócrates no piensa que sea lo más vergonzoso sino que hay algo más vergonzoso que es la acción injusta que sobre él sobrevendría; porque sí él no tuvo un acto injusto su acusador necesariamente ha de ser injusto (508d6-e6). En este caso, Sócrates está remitiendo a la idea según la cual es peor cometer injusticia que padecerla. Sócrates plantea así la debilidad de la advertencia trasladando la vergüenza hacia quien acusa; en un hipotético ataque judicial, como el planteado por Calicles, Sócrates señalaría que todavía habría una consecuencia peor sobre la base de la cual elaborar el argumento. En definitiva el error de Calicles en persuadir a Sócrates consistiría en plantear las consecuencias negativas de un caso donde habría consecuencias peores del otro.

Por otra parte, Calicles habiendo casi abandonado el diálogo intenta reflotar su argumento (521b2-3) y Sócrates lo considera una repetición que ya fue refutada (521b4-c2). El tardío reclamo de Calicles en la agonía de su argumento invita a Sócrates a fundar por qué no considera peligrosa la consecuencia que se le propuso (521c3-6). En este punto es importante señalar que Sócrates no desconoce la consecuencia presentada por Calicles y le adscribe cierta importancia (521c7-8), sino que considera que todavía hay un mal peor (521c8-d4). Entiendo lo recién señalado como importante para diferenciar la posición de Calicles de la de Sócrates. Puesto que si Sócrates, al igual que Calicles, no concede por *parresía*, entonces parecerían tener una misma posición ante la consideración de la audiencia en su rol defensivo. Sin embargo, la *parresía* de Sócrates es parcial distintamente de la de Calicles. Como dijimos, Calicles intenta reflotar el *ad consequentiam* diciendo que Sócrates está confiado de que nada le sucederá (521c3-4). Esta

especie de queja de Calicles revelaría la suposición por parte del último según la cual Sócrates rechaza la consecuencia negativa por ser un elemento que no incide en él de manera de conducirlo a la vergüenza; es decir, Calicles pensaría que falló en elegir la consecuencia, lo cual es cierto. Pero, Calicles falló en la elección no porque la que eligió no conduzca a la vergüenza, sino porque la otra, la implicada en su argumento y que Sócrates trajo a colación, era peor. De esta forma, Calicles piensa que la *parresía* de Sócrates es como la de él o peor. En cambio, Sócrates manifiesta que él entiende lo peligroso de la consecuencia negativa (521c7-8), y, en este sentido, Sócrates estaría realizando una apelación a la vergüenza o al temor y por ello una remisión a la audiencia sin dejar de señalar que todavía quedaría una consecuencia peor (521c9-d4).

Conclusión

La estructura misma del *ad consequentiam* nos pone en relación no sólo con elementos previamente concedidos como lo exigiría una dimensión dialéctica de la argumentación sino también con datos que son parte de un bagaje sobrentendido en la audiencia. De esta manera, el *ad consequentiam* puso de relieve la dimensión retórica de la argumentación. Lo que no implica desconocer la otra dimensión relevante. La posición defensiva de Calicles signada por la *parresía* condujo a éste al inmovilismo. Semejante postura no permitiría seguir con el diálogo. La ulterior caracterización por parte de Sócrates de un Calicles comprendiendo la *parresía* extrema como apelación al pánico muestra que la no concesión basada en una consideración extremadamente estrecha de la audiencia o en un olvido de la audiencia lleva al desconocimiento mismo del interlocutor postulándose así no entender nada de lo que dice aquel. Puesto que no sentir vergüenza ante una audiencia permite en el aspecto defensivo no conceder nada de lo que pretende el que pregunta. Extremando los recursos, la *parresía* consiste en no conceder nada, y ésta es la caracterización que presenta Platón del rol defensivo de la *parresía* como apelación al pánico. En este sentido, considero que la *parresía* en su rol defensivo conduce a la no cooperación en el diálogo poniéndose así la posición del dialéctico radical como una posición inviable para la concretización del diálogo. Desde acá se podría pensar que para mantener un nivel razonable de cooperación habría que mantener también una conducta de apelación a la vergüenza, es decir, una cierta

consideración de la audiencia. De tal manera, pienso que la cooperación en el diálogo debería estar garantizada por cierta aparición de la dimensión retórica.

De esta forma, una posición de dialéctico radicalizado, es decir, una posición que desconoce la remisión a la audiencia lleva a la eliminación misma de la dialéctica y de la retórica. Tal sería la postura de Calicles. La no cooperación de Calicles es lo que Gabbay y Woods (2001) llaman no coordinación, es decir el no cumplimiento de ciertas convenciones que hacen que lo que se esté llevando a cabo sea un diálogo y no otra cosa;[31] ya que el retiro de Calicles hace que no exista más el diálogo. Puede observarse, por lo tanto, que el desconocimiento de Calicles de la dimensión retórica en uno de sus roles lo condujo a al abandono del diálogo.

Teniendo en cuenta dos aspectos de la definición del ámbito retórico de la argumentación, la consideración de la audiencia[32] y la ambición de imponer el punto de vista de uno mismo,[33] considero que existe una conexión entre ellos en la presente investigación. La pretensión de imponer el punto de vista propio hizo que Sócrates se adentrara en la consideración de la audiencia ampliando así los límites de la dialéctica, tanto en su rol ofensivo como en el defensivo. En cambio, la misma pretensión hizo que Calicles en su rol defensivo se retrajera tanto de la consideración de la audiencia que perdiera de vista el propósito dialéctico. Es decir, su estrategia retórica, la de imponer su punto de vista, hizo que desconociera todo tipo de audiencia y dejara de cooperar. Luego, la *parresía* parcial de Sócrates en sus dos roles enriquecería la argumentación en tanto despierta la dimensión retórica, y la *parresía* radical de Calicles en su rol defensivo conduciría a la eliminación de la argumentación, desde que anula la dimensión retórica. Además, la vergüenza radical de Gorgias y Polo en su rol defensivo expandirían, con un sentido empobrecedor, los límites de la retórica hasta el punto de disminuir el tiempo del diálogo. Esta sería la posición del retórico radicalizado en el rol defensivo; la apelación a la vergüenza permite cualquier concesión, por ello el diálogo tendría una vida breve.

Notas

[1] *Cfr*. Vigo 2000: 514.
[2] Sigo la edición de Dodds 1959.
[3] Düring (1957) señala que Cicerón podría estar mencionando el diálogo *Grilo* cuando habla de un εχωτε/ρικοι λο/γοι dedicado a la *oratorie*, *cfr*. Cicerón *De finibus* 5.4.10, *ap.* Düring 1957: 426-7. El *Grilo* es un diálogo de Aristóteles perdido y obra temprana cuyo modelo pudo haber sido el *Gorgias* de Platón. Según Jaeger (1984) tanto el *Eudemo* como el *Grilo* no pudieron haber sido obras muy distintas de escritos platónicos como el *Fedón* y el *Gorgias* que también en opinión del mismo autor serían trabajos tempranos del maestro de Aristóteles; por ejemplo, un fragmento del *Eudemo* que conservamos contiene la técnica socrática de la interrogación. En conexión con un primer estadio de la evolución de Platón, el *Grilo* podría por su temática haber estado bajo la influencia del *Gorgias*, *id*. 1923: 41-2. El personaje llamado Grilo constituiría la temática de un conjunto de encomios que abundaron tras la muerte de quien dio nombre al diálogo aristotélico. La reacción de Aristóteles ante tal despliegue de literatura epidíctica podría haber estado, en consonancia con el *Gorgias*, destinada a presentar a la retórica como un arte adulatorio que busca el congraciamiento (*cfr*. *DL* 2.6.55. = R^2 57, R^3 68). Desde el supuesto relativo a la influencia que habría tenido el *Grilo* a partir del *Gorgias*, el término ξαριζο/μενοι puede referirse a cierto cariz adulatorio que se asignaba al discurso de los sofistas. Incluso el *Grillo* contendría posiciones críticas con respecto a la retórica isocrática, *cfr*. Vallejo Campos 1994: 72ss.
[4] *Cfr*. Vallejo Campos 1994: 72-3.
[5] Si bien se han hecho distintos trabajos sobre el tema, según L. Rossetti, son pocos los textos que hablan sobre el discurso socrático desde el punto de vista de la retórica, *cfr*. Rossetti 1990: 15 y n. 1.
[6] *Cfr*. Vallejo Campos 2001: 42. Nuevamente sobre las *Leyes*, también Morrow toma una posición semejante sobre la negativa respecto de la racionalidad de los mecanismos persuasivos, *cfr*. Morrow 1960: 557.
[7] Cuando hablo de dialéctica en todos los casos me refiero a la teoría y práctica de la conversación y no a la dialéctica filosófica. De esta manera, habría que distinguir el problema de la relación entre dialéctica y retórica en el *Fedro*; puesto que este problema supone las condiciones de posibilidad de la retórica como *téchne* (*cfr*. Vallejo Campos 1994: 73), y en ese sentido, cabe remitirse a la dialéctica filosófica.
[8] Kennedy (1994) no señala el tema de la relación entre dialéctica y retórica como uno de los principales, *cfr*. Kennedy 1994: 35-9.
[9] El término ε)πι/δειχιν es usado por Platón frecuentemente a propósito de los sofistas (*cfr*. des Places 1955: 194-5). Luego el género epidíctico será uno de los tres géneros en que se divide la teoría retórica de Aristóteles (*cfr*. *Retórica* 1358a36-1358b8).
[10] Al respecto, destaco la posición de Kennedy en cuanto a la temprana consideración negativa de Sócrates sobre la retórica en el conocido pasaje donde aquella es descripta como mera adulación (*cfr*. *ibid*. 462b1-66a3): la verdad estaría en el medio de las posiciones de Sócrates y la de sus oponentes (*cfr*. Kennedy 1994: 37).
[11] Sigo la edición de Burnet 1907.
[12] *Cfr*. Krabbe 2000: 210.

[13] *Cfr*. *id*. *ibid*. *loc. cit.*
[14] *Cfr*. Eemeren y Houtlosser 2000: 1.
[15] *Cfr*. *id. ibid. loc. cit.*
[16] *Cfr*. Walton y Krabbe 1995: 102, *ap*. Krabbe *ibid*.: 210.
[17] *Cfr*. Krabbe *ibid*.: 214-5.
[18] Algo similar sucedería en el *Protágoras*.
[19] *Cfr*. Walton 1992: 20. Walton señala que este tipo diálogo puede implícitamente tener aspectos del diálogo persuasivo (*cfr*. *id. ibid. loc. cit.*).
[20] En opinión de Hintikka (1993), el diálogo socrático pertenece a una categoría no competitiva como lo sería el de búsqueda de información, pero este tipo de argumentación daría un giro competitivo cuando se aplicara al entrenamiento filosófico (*cfr*. Hintikka 1993: 11).
[21] *Cfr*. Walton 1992: 20.
[22] *Cfr*. Krabbe 2000: 212.
[23] Dodds distingue un preludio (447a-449c), una parte I (449c-461b), una parte II (461b-481b) y una parte III (481b-522e). *Cfr*. Dodds 1959: 188, 195, 221, 259.
[24] El argumento a partir de las consecuencias, en general, puede ser definido como aquel que sostiene una proposición citando las consecuencias de aceptar tal proposición o de no aceptarla (*cfr*. Walton 1999: 252). Walton lo presenta como no inherentemente falaz por oposición a Rescher (*cfr*. *id*. *ibid*. *loc*. *cit*.).El mismo autor propone como contexto principal para la corrección del *ad consequentiam* un subtipo del diálogo de búsqueda de información, el diálogo de solicitud de consejo, y para su incorrección remite a los traslados ilegítimos de contextos (*cfr*. Walton 1992: 165-170 y *id*. 1999: 259).
[25] Según Dodds, la cultura de la vergüenza es una actitud moral en la cual el buen pensamiento es lo aceptado socialmente (*cfr*. Dodds 1959: 11).
[26] Cabe destacar que el modo sintáctico imperativo (*ibid*. 485e6: α)μελει=φ) puede considerarse como una marca de advertencia y ésta a su vez es una marca de *ad consequentiam. Cfr*. Walton 1992: 165-170.
[27] Παρρεσι/α significa 'libertad de discurso', es un derecho de los ciudadanos atenienses; también tiene un sentido negativo como en *Fedro* donde significa discurso excesivo (*cfr*. *ibid.* 240e6); me restringiré al primer uso (*cfr*. *LSJ* 1996: 1344, col. 1).
[28] Sigo la edición de Burnet 1900.
[29] *Cfr*. *supra*.
[30] Según Dodds, durante 508c4-509c5 Sócrates revierte la alegación de Calicles (*cfr*. Dodds 1959: 340); por mi parte, pienso que hay interesantes elementos para elaborar la refutación que excederían los límites de 509c5.
[31] Gabbay y Woods 2001: 163-4.
[32] *Cfr*. Krabbe 2000: 210.
[33] *Cfr*. Eemeren y Houtlosser 2000: 1.

Bibliografía

Ediciones

BURNET, I. (1901[1]). *Platonis Opera II*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
_____. (1901[1]). *Platonis Opera IV*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
_____. (1907[1]). *Platonis Opera* V_I *y* V_{II}. Oxford: Oxford Clarendon Press.
CROISET, A. (1948). *Platon, Oeuvres Complètes III.* Paris: Les Belles Lettres.
DODDS, E.R. (1959[1]). *Plato. Gorgias*. Oxford: Oxford University Press.
LONG, H.S. (1964). *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*. Oxford: Oxford University Press (abr. *DL*).
ROSS, W.D. (1958). *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Oxford Clarendon Press [1955[1]] (abr. R).
TOVAR, A. (1990). *Aristóteles, Retórica.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales [1953[1]].

Bibliografía citada

DES PLACES, E. (ed.) (1964). *Platon Lexique*; en: *Platon Oeuvres Complètes*. Paris: Belles Lettres.
DÜRING, I. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg.
GABBAY, D. y WOODS, J. (2001). "Non-cooperation in dialogue logic" en *Synthese* 127; 161-186,
HINTIKKA, J. (1993). "Socratic Questioning, Logic and Rhetoric" en *Revue Internationale de Philosophie* 184; 5-30.
JAEGER, W. (1984). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica (1923[1]).
KENNEDY, G.A. (1994). *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
KRABBE, E.C.W. (2000). "Meeting in the House of Callias: Rhetoric and Dialectic" en *Argumentation* 14; 205-217.
LIDDELL, H.G. y SCOTT, R. (1996[9]). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford Clarendon Press (abr. *LSJ*).
MORROW, G.R. (1960). *Plato´s Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
ROSSETTI, L. (1990). "Sulla dimensione retorica del dialogare socratico" en *Méthexis* 3; 15-32.
VALLEJO CAMPOS, A. (1994). "El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles" en *Méthexis* 7; 71-90.

_____. (2001). “Las leyes y la persuasión social” en: Lisi, F. L. (ed.) *Plato´s Laws and its historical significance.* Selected Papers of the I International Congress on Ancient Thought, Sankt Augustin; 41-8.

VAN EEMEREN, F. y HOUTLOSSER, P. (2000). “Rhetoric in pragma-dialectics” en *Argumentation, Interpretation, Rhetoric* 1; 1.

VIGO, A. (2000). “Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. Reflexiones a partir del texto del *Gorgias*” en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires,* tomo XXXIV/2; 509-542.

WALTON, D. (1992). *The Place of Emotion in Argument*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

_____. (1999). “Historical Origins of *Argumentum ad consequentiam”* en *Argumentation* 13; 251-64.

Recibido: 25 de agosto de 2004
Evaluado: 7 de noviembre de 2004